

REFLEXIONES SOBRE LA MÍSTICA Y SU RELACIÓN CON LA TEOLOGÍA*

1. VÍA TEOLÓGICA Y VÍA MÍSTICA EN EL CONOCIMIENTO DE DIOS

La Teología es una de las vías en la búsqueda del conocimiento de Dios. Comparte esta búsqueda con la vía mística o contemplativa. La teología recorre su camino hacia Dios, y hacia la intelección del mundo desde Dios, de modo racional y discursivo. En la vía mística se procede, en cambio, de manera intuitiva y mediante la visión que proporciona una cierta unión directa con Dios. Esta vía contemplativa no obedece tanto como la teológica al esfuerzo humano, sino que es fruto muy directo de la gracia y el favor divinos.

Éstas dos vías de acceso a Dios no se deben oponer ni separar de modo absoluto. Existe entre ambas una cierta relación, que en ocasiones ha llegado a ser muy estrecha. La teología sin medida alguna de contemplación degenera en una ciencia de puros conceptos, y la mística sin ninguna teología, al menos implícita, podría convertirse en autoengaño y fantasía espiritual. No se puede dar el salto de lo sensible al dominio del espíritu sin pasar de algún modo por lo intelectual.

Nos corresponde ahora examinar con algún detalle la naturaleza y el significado de la experiencia mística, no tanto por sí misma como por la relación que, dados su origen, objeto e historia, guarda con la actividad teológica. La consideración del misticismo, al proporcionarnos una apreciación más completa de los caminos del espíritu humano hacia Dios, nos ayudará a entender mejor el sentido y alcance de la teología. Ésta debe aparecernos, en efecto, no como competidora o adversaria sino como aliada de la mística, por lo mismo que, en la visión cristiana

* Publicada en «Nova et Vetera» 23 (1999) 47-62.

de la realidad, reflexión intelectual y contemplación en cualquiera de sus grados no se oponen.

2. NATURALEZA DE LA MÍSTICA

La mística es un aspecto importante de la religión, y más específicamente de la religión cristiana. Tal vez por este motivo, y por la atención creciente que hoy se presta al fenómeno religioso en la sociedad, el misticismo se ha convertido en un asunto de interés general.

Es verdad que, aun teniendo en cuenta la poderosa sustancia religiosa que contiene en su versión católica, el Cristianismo no puede considerarse principalmente una religión mística. Suele decirse con cierta razón que el creyente cristiano, como les ocurre también a judíos y musulmanes, tiende a encontrar a Dios fuera de sí mismo, más bien que dentro mediante un ejercicio mantenido de introspección.

Existen, además, en el Cristianismo aspectos institucionales y doctrinales de primer orden que le dan una fisionomía particular, en la que lo místico no suele ocupar el centro, ni llega a identificarse, sin más, con la esencia de lo cristiano. Pero a la vez es cierto que la vida de oración es central en el camino cristiano, y este hecho asegura al misticismo dentro de ese camino una relevancia particular. Hay que afirmar en cualquier caso que la mística no tiene sentido en sí misma y por sí misma, aislada de los demás elementos de la religión. En el Cristianismo al menos, ningún hombre o mujer creyente son simplemente *místicos*.

En este tema no reinan obviamente ni total claridad ni consenso en los conceptos o en la valoración de los datos. La palabra *místico* no posee unos límites o un sentido comúnmente aceptados. En un sentido amplio, *mística* es cualquier experiencia que una persona considere como contacto inmediato con una realidad espiritual. Más restringidamente, una experiencia es mística cuando la persona se siente en contacto directo con Dios.

El término *mística* fue usado por largo tiempo como adjetivo. A partir del siglo XVII comenzó a emplearse también como sustantivo, para designar etimológicamente los aspectos más ocultos y misteriosos de la experiencia religiosa.

El misticismo se basa en el hecho de que el espíritu humano posee una orientación y tendencia constitutivas hacia lo divino trascendente. Existen, en efecto, unas posibilidades epistemológicas y ontológicas (cog-

noscitivas y unitivas) para el contacto directo entre el espíritu del hombre y el Espíritu divino, o para lo que tradicionalmente suele llamarse *unión mística*.

Esta unión se denomina también contemplación perfecta, estado perfectísimo de contemplación (Luis de Granada, *Libro de la oración y contemplación*, ed. Cuervo, vol. 2, p. 429), contemplación quieta (Laredo, *Subida*, 1535), etc.

Mística es «*cognitio Dei experimentalis*», es decir, experiencia directa del misterio y de la realidad divinos. La conciencia normal del sujeto no resulta abolida, pero es elevada y radicalmente transformada, de manera que se sitúa más allá del mundo fenoménico. Esta experiencia es en el caso del misticismo cristiano una experiencia de conocimiento y de amor. Se trata, en efecto, de un modo no habitual de actividad espiritual superior, en la que el amor, que es extático por naturaleza, transporta de algún modo al sujeto que contempla en el Sujeto (objeto) contemplado.

Entre las definiciones o descripciones válidas del misticismo se pueden mencionar las siguientes: «expresión de la tendencia innata del espíritu humano hacia una completa armonía con el orden trascendente»¹.

«experiencia en la que la percepción sensorial y el pensamiento discursivo son trascendidos, en una apercepción inmediata de una unidad o unión que es aprehendida como algo más allá de la multiplicidad del mundo tal como lo conocemos»².

«una experiencia por la que se entra en posesión del Absoluto» o «un conocimiento experimental de las profundidades de Dios»³.

Muchos autores, en fin, definen la mística como el conocimiento inmediato y directo de Dios, de naturaleza intuitiva y no discursiva, que se desarrolla en el espíritu humano mediante el amor.

Algunos filósofos dan al término místico una significación personal. Para L. Wittgenstein, por ejemplo, lo místico es sencillamente lo inexpressable⁴.

El conocimiento místico cristiano es ciertamente *directo*, pero no es del todo apropiado describirlo como *inmediato*. Porque toda expe-

1. E. UNDERHILL, *Mysticism* (1911), Cleveland-New York 1965, xiv.

2. R.C. ZAEHNER, *Mysticism. Sacred and Profane*, Oxford 1957, 98-99.

3. J. MARITAIN, cfr. E. McGinn, *The Foundations of Mysticism*, New York 1994, 307.

4. Cfr. E. ZEMACH, *Wittgenstein's Philosophy of the Mystical*, «Review of Metaphysics» 18 (1964) 38-57.

riencia de Dios, incluida la mística, es una experiencia mediada probablemente por el mundo, y en todo caso por los misterios revelados presentes en la Iglesia, es decir, por la S. Escritura, los Sacramentos, y la Humanidad de Jesucristo⁵.

Las formas cristianas de misticismo se distinguen por el hecho de acentuar dos elementos. A diferencia de las concepciones pancósmicas de la realidad última como una Unidad impersonal, la mística cristiana habla de la realidad en la que penetra como trascendente al espíritu humano y al mundo. Añade asimismo que, en lugar de una absorción del alma en lo divino, se trata de una unión de amor, en la que se mantiene siempre la distinción entre Creador y criatura⁶. Los místicos cristianos suelen insistir en que Dios, tal como se les muestra en sus experiencias, es al mismo tiempo trascendente e inmanente.

La teología protestante considera generalmente el fenómeno místico como ajeno al verdadero Cristianismo, y lo estima una herencia desafortunada o influjo del neoplatonismo. Piensan estos teólogos que la mística nada tiene que ver con la existencia cristiana, y que el interés de los católicos hacia aquélla indica que el Catolicismo es en realidad un sincretismo religioso, en el que Cristo y su obra redentora no ocupan el centro. El misticismo supondría un acercamiento a la gnosis pagana.

Lutero se encuentra muy distante de la enseñanza mística tradicional, a pesar de que a veces usa muy directamente lenguaje y conceptos místicos, como, por ejemplo, cuando habla de «deificación» del cristiano por Cristo, de inhabitación sustancial del Espíritu Santo en el creyente, o de ser una sola cosa con Jesucristo. Se refiere en realidad a la idea de que, mediante la fe, el creyente se hace uno con lo que cree, a pesar de la gran distancia que le separa de ello⁷.

A. von Harnack considera que el misticismo compromete elementos esenciales del espíritu evangélico verdadero, y que representa un pernicioso tipo de racionalismo⁸. Emil Brunner atacó decididamente al misticismo, alegando la oposición radical de éste a los ideales de la Re-

5. Hay autores que hablan de la conciencia mística como un retorno mediado a la inmediatez, en el que se experimenta una relación vital intersubjetiva de unión entre Dios y la persona humana. Cfr. B. LONERGAN, *Método en Teología*, Salamanca 1988, 340-342.

6. Cfr. A. LOUTH, *The Origins of the Christian Mystical Tradition*, Oxford 1981.

7. Cfr. S. OZMENT, *Eckhart and Luther: German Mysticism and Protestantism*, «The Thomist» 42 (1978) 266.

8. Cfr. *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, 1885-1890, vol. 4.

forma⁹. La postura de K. Barth resulta más matizada, pero en la práctica es equivalente¹⁰.

Paul Tillich es bien conocido por su repudio de lo que llama misticismo absoluto, que es para él la experiencia en la que real o pretendidamente, desaparece la personalidad humana con todas sus características. Considera además que mística y fe cristiana son incompatibles¹¹.

Ernst Troeltsch (1865-1923) y Albert Schweitzer (1875-1965) manifiestan una actitud más positiva y benévola hacia el misticismo, y sus estudios han contribuido al mejor conocimiento histórico de algunos aspectos del fenómeno místico.

La Iglesia y la teología católica reconocen y avalan la mística, pero tienden a mirar las experiencias místicas con una cierta desconfianza inicial.

La vía puramente mística para conocer a Dios ha sido, en efecto, considerada con cautela, y a veces alguna prevención, por parte de los escritores cristianos antiguos. Los teólogos cristianos nunca aceptaron el optimismo místico de los platónicos, que al partir del axioma de la divinidad del alma y su consiguiente afinidad natural con Dios, hablaban de una visión y unión del hombre con el ser divino.

San Atanasio de Alejandría (†373) demuestra, por ejemplo, una marcada desconfianza hacia la mística entendida de ese modo, e insiste en que la unión con Dios se opera en el cristiano a través del Verbo Encarnado, y no mediante la contemplación directa de la divinidad. «El que desee ver a Dios, que es invisible por naturaleza y no puede en absoluto ser visto, le conoce y aprehende por sus obras, de modo que quien no consigue ver a Cristo en su espíritu, ha de buscarle en la visibilidad y las obras de su cuerpo»¹².

Más tarde escribe: «Cristo se ha hecho hombre para que nosotros nos hagamos Dios, y se ha hecho visible Él mismo a través de su cuerpo, para que consigamos una idea del Padre invisible»¹³.

En una dirección semejante desarrolla San Gregorio Niceno (†395) su doctrina de la contemplación y de la búsqueda de Dios por el alma.

9. Cfr. *Die Mystik und das Wort*, Tübingen 1928.

10. Cfr. A. KEMMER, *Die Mystik in K. Barths «Kirchliche Dogmatik»*, «Freiburger Zeits. f. Phil. und Theologie» 7 (1960) 3-25.

11. Cfr. J. HORNE, *Tillich's Rejection of Absolute Mysticism*, «Journal of Religion» 58 (1978) 130-139.

12. *De Incarnatione Verbi* 54, 1.

13. Id., 54, 3.

«Dios —dice San Gregorio— es inefable e incognoscible, porque la naturaleza creada es incapaz de comprender lo que está más allá de sus límites sin trascenderse a sí mismo, y si se trascendiera a sí misma cesaría de existir. No puede, en efecto, sobrepasar la noción de tiempo y alcanzar lo que se halla más allá del tiempo; vuelve así de nuevo a las cosas creadas, habiendo adquirido de Dios sólo la convicción de que Él es algo muy distinto de lo que el alma logra aprehender»¹⁴.

El Dios Supremo es, por lo tanto, inalcanzable porque pertenece a otro orden y porque es infinito. Pero este hecho no implica para Gregorio una parálisis, sino un continuo crecimiento y una recreación del alma que busca.

Ésta no llega ni apunta directamente a un principio último, sino que procede de una meta a la siguiente y así de modo sucesivo. Dios es virtud y santidad, y, como la virtud, es una meta que exige del hombre un esfuerzo incesante. La humanidad de Jesús desempeña en este camino un papel esencial. «El método de nuestra salvación —leemos— se hizo efectivo no tanto por sus preceptos y a modo de enseñanza, como por las obras del que ha llevado a cabo una real y concreta unión con el hombre, de modo que mediante la carne que ha asumido y al mismo tiempo divinizado, pueda salvarse todo lo que es afín a ella»¹⁵.

La reserva hacia lo místico se halla también en los autores espirituales modernos. Así, por ejemplo, Alonso Rodríguez escribe: «en esoteros modos exquisitos y extraordinarios (de oración) suele haber muchos engaños y muchas ilusiones, porque muchas veces piensa uno que es Dios lo que no es Dios, y que es mucho lo que es nada»¹⁶.

El fenómeno místico encierra al menos tres peligros en los cristianos que lo experimentan de modo más o menos habitual. Puede parecer en primer lugar que el místico ha superado el abismo infinito que, según la doctrina cristiana, existe entre el Creador y la criatura. El místico no olvida, por tanto, que el camino hacia Dios se recorre a través de la humildad, el arrepentimiento y el reconocimiento de la propia naturaleza pecadora y la conciencia de la distancia sin fin que le separa de la perfección divina.

El segundo peligro deriva de que el místico parecería no necesitar intermediarios para encontrarse con Dios, y sin embargo la noción de

14. Cfr. C.W. MACLEOD, *Analysis: A Study in Ancient Mysticism*, «Journal of Theological Studies» 21 (1970) 44.

15. *Oratio Catechetica* 35.

16. *Ejercicio de Perfección* 1, 5, 5.

Iglesia supone que ella es mediadora irremplazable entre Dios y su pueblo. El místico podría verse tentado a afirmar, finalmente, algo así como un acceso privilegiado y directo a Dios, que le eximiría en su caso de las normas generales de conducta.

La verdad es que los místicos cristianos nunca han pretendido una unión absoluta con Dios ni una transformación ontológica en la divinidad. Tampoco hablan de una visión intuitiva de Dios que fuera consecuencia de esfuerzos humanos o simple recompensa por méritos propios. La unión con Dios no era para ellos algo que pudiera esperarse y mucho menos merecerse. La relación con la Trinidad les llevaba, de otro lado, no sólo a no ignorar la ley divina sino a amarla y cumplirla hasta el exceso y la plenitud.

La Iglesia presenta de hecho un impresionante desfile de hombres y mujeres místicos que ocupan un lugar destacado en su historia, tales como San Pablo, San Agustín, San Bernardo, Taulero, Santa Catalina de Siena, San Juan de la Cruz, Santa Teresa de Jesús, San Francisco de Sales, así como muchísimos cristianos menos conocidos que han llegado también en esta vida a la cima de la unión con Dios.

Entre las características o elementos de la experiencia mística suelen destacarse como más esenciales los siguientes:

- a) *Pasividad*. El misterio trascendente penetra gratuitamente la existencia humana. La situación mística sobreviene al creyente, que es, por así decirlo, sorprendido y tomado por Dios. Esta situación no obedece, por lo tanto, a ningún conjuro o invocación. Ni puede ser buscada ni pretendida por el hombre.

La comunicación con la trascendencia divina origina así una discontinuidad entre la vida cotidiana y la situación mística. La pasividad no significa, sin embargo, que el fondo espiritual o anímico del místico permanezca inactivo. Se encuentra, por el contrario, más activo que nunca.

- b) *Inefabilidad*. La experiencia mística es inefable por definición, es decir, su contenido no puede ser propiamente expresado en palabras, y sólo es susceptible de ser comunicado mediante un lenguaje negativo y paradójico. El místico no puede hacer del todo claro a otra persona lo que ha experimentado.
- c) *Contacto directo con el Absoluto divino*. Esta experiencia es de carácter trascendental. Se trata de un modo nuevo de aprehender lo real. El místico alcanza el límite de su propio ser, así, como una pura conciencia de sí mismo, que le lleva a percibir

el fundamento de su identidad con el principio divino. Es un estado tradicionalmente descrito como *unión con Dios*. Algunos autores modernos prefieren hablar de «presencia de Dios» cualificada.

- d) *Carácter noético o cognoscitivo*. La experiencia mística no es una situación simplemente emocional. El místico conoce. No se trata de un conocimiento discursivo u ordinario, porque no piensa el objeto contemplado, sino que lo penetra, lo siente y lo abarca con el espíritu, al unirse con él. Un sentido de objetividad es así parte integral de esta experiencia, lo cual hace posible una cierta interpretación conceptual y una transmisión o comunicación imperfecta a otros. La experiencia mística no es irracional. Es superracional. Se encuentra por encima de la razón, pero no fuera de ella. El místico abomina de lo que no es razonable.

Tipos de misticismo. La tipología del misticismo se distingue por una extraordinaria variedad, que deriva de los diferentes puntos de vista y presupuestos de fondo que teólogos, filósofos y psicólogos pueden adoptar a la hora de interpretar el fenómeno místico.

Las clases más comunes de misticismo consideradas en los intentos de construcción teórica se reducen, sin embargo, a las siguientes:

- a) Mística de identidad, en la que desaparece todo sentido de distinción entre el místico y el Absoluto divino; y mística que mantiene la polaridad entre sujeto que contempla y objeto trascendente contemplado.
- b) Algunos autores usan una división tripartita. J. Marechal habla de mística negativa de liberación (Budismo), mística panteísta positiva (Vedanta, Plotino) y mística teísta (natural o sobrenatural)¹⁷. R.C. Zaehner distingue entre misticismo natural (eres todo y todo es tú mismo), monista (unión total con el Absoluto) y teísta (unión con Dios por el amor)¹⁸.

Dentro del misticismo teísta sobrenatural cabe un misticismo apofático de esencia divina y otro de visión. Ambos pueden ser experimentados en diferentes momentos por una misma persona, como atestigua el texto siguiente de Teresa de Jesús: «Acaecíame en esta representación que hacia de ponerme cabe Cristo, que he dicho, y con algunas veces

17. Cfr. *Études sur la psychologie des mystiques*, Bruges 1926, 1937.

18. Cfr. *Mysticism. Sacred and Profane*, 28-29.

leyendo, venirme a deshora un sentimiento de la presencia de Dios, que en ninguna manera podía dudar que estaba dentro de mí, o yo toda engolfada en él. Esto no era manera de visión»¹⁹.

Es relativamente general la opinión de que todos los místicos transmiten un único y mismo mensaje en cuanto testigos de la trascendencia y del Absoluto. Según esta postura, el misticismo tendría un núcleo común, y podría hablarse de unidad en el fenómeno místico. Esta apreciación, que es desde luego defendible, ha de completarse, sin embargo, con la idea de que cada tipo de misticismo presenta además características propias que hacen necesaria una valoración específica.

El autor judío G. Scholem escribe: «no existe un misticismo común como tal; existe sólo el misticismo de un determinado y particular sistema religioso, cristiano, islámico, judío, etc.»²⁰. Este juicio suena algo radical, pero es cierto que la existencia de elementos místicos comunes no excusa el análisis crítico y comparativo de cada una de las versiones del fenómeno místico.

La mística natural. Cuando hablamos de la existencia de una mística natural no queremos decir que el ser humano pueda alcanzar con sus propias fuerzas naturales las profundidades de Dios. Quiere decirse que la existencia mística no se encuentra reservada únicamente al conocimiento y a la experiencia de Dios logrados mediante el amor sobrenatural.

Existe, en efecto, una mística natural, que puede denominarse también racional o filosófica, en la que se produce una unión contemplativa con un principio divino, que está como latente en el fondo del alma²¹. Estas experiencias profundas son esencialmente fenómenos naturales, es decir, obedecen a potencialidades anímicas del sujeto, se encuentre o no elevado por la gracia. Hay así un dinamismo trascendente en el conocer humano, y consiguientemente una especie de impulso o tendencia fundamental de la mente a la unión con el Absoluto.

La gracia tiene en cuenta precisamente esta característica del espíritu humano, se apoya en ella, y la eleva a la situación única que implica el misticismo sobrenatural. Éste sería difícilmente concebible sin la posibilidad de una mística natural o racional.

19. *Libro de la vida*, 10.

20. Cfr. *Major Trends in Jewish Mysticism*, New York 1961, 6.

21. Cfr. E. ANCILLI, *Le mistiche non cristiane*, en *La Mistica*, Roma 1984, vol. 2, 514-525; W. BEIERWALTES, *Plotins philosophische Mystik*, en *Grundfragen christ. Mystik*, Stuttgart 1987, 39-49.

El ya citado R.C. Zaehner observa que todos los místicos cristianos están de acuerdo en que no es posible progresar en la vida de contemplación sin un desprendimiento total de las cosas mundanas y sobre todo del propio yo, y añade: «en este contexto debe repetirse lo que Ruysbroeck dice sobre este asunto, sin tener aún conocimiento alguno del Budismo o de los Yoghis: “en este vacío el reposo se manifiesta como suficiente y grande, y se halla por naturaleza en todos los hombres, si saben cómo vaciarse de sí mismos”. Pero este estado, bueno y feliz en sí mismo, no es aún la Visión amorosa de Dios, ni es en sentido propio unión con Él. Es sólo como la purificación y vaciamiento del vaso que en su momento podría llenarse de Dios»²².

La llamada universal a la mística. La contemplación mística es considerada hoy por el conjunto de la teología cristiana como expansión normal de la vida según el Evangelio. La obra teológica de autores como A. Soudreau (1942), Juan González Arintero (1928), A. Gardeil (1931), y R. Garrigou Lagrange (1964) ha mostrado entre otras cosas el acuerdo que Santo Tomás de Aquino y San Juan de la Cruz manifiestan en este punto. La mística cristiana no consiste en modo alguno en los éxtasis, visiones, y otros fenómenos extraordinarios. Incluso en sus niveles unitivos más altos, no es otra cosa que el pleno despliegue de la gracia bautismal, preparada en la meditación de la Palabra de Dios, nutrida por los Sacramentos de la Iglesia, y desarrollada con la práctica del amor fraterno.

«La mística auténtica no es más que la experiencia cristiana que el mismo Apóstol expresaba al decir: “no soy yo quien vive: es Cristo quien vive en mí” (Gal 2, 10)»²³.

Cristo es el acontecimiento central en toda experiencia mística de amor, dado que la realidad histórica de Jesús, tal como es comunicada en la vida de la Iglesia, es constitutiva para todas las formas de relación con Dios.

En este sentido, el misticismo cristiano, que siempre forma parte de una vida de servicio y de oración en el marco de la Iglesia y de los misterios revelados, ha de distinguirse de las experiencias místicas no cristianas²⁴. Guarda una estrechísima relación con el aspecto institucio-

22. Cfr. *Mysticism*, 172-173.

23. L. BOUYER, *Diccionario de Teología*, Barcelona 1968, 456.

24. Cfr. H. DE LUBAC, *Preface*, en *La Mystique et les mystiques*, Paris 1965, 7-39. Escribete este autor: «pensamos que si la vida mística en su vértice consiste en una unión efectiva con la divinidad, esta unión no puede realizarse si no es por obra de una gracia sobrenatural cuyo lugar normal es la Iglesia, y cuyas condiciones normales son la vida de fe y los Sacramentos», p. 9. Cfr. H.U. VON BALTHASAR, *Gloria*. Madrid 1985, 360 s.

nal-eclesial del Cristianismo, y también con el elemento doctrinal²⁵. El misticismo interacciona con lo institucional y lo dogmático en la Iglesia, de modo que existe entre ellos una mediación y un influjo recíprocos.

3. EL DESPLAZAMIENTO DE LA VÍA CONTEMPLATIVA EN EL ÁMBITO TEOLÓGICO DE LA IGLESIA

Puede decirse que la actividad teológica occidental se ha desarrollado en gran medida –sobre todo a partir del siglo XV– en un régimen de separación entre teología y experiencia mística. Han existido desde luego una presencia y una acción –no siempre fáciles de determinar– de la teología mística en el desarrollo de la teología discursiva, pero este hecho no ha impedido a la larga un divorcio entre ambas. Este proceso ha hecho desaparecer prácticamente la teología mística especulativa, tal como la desarrolla, por ejemplo, la escuela renana del siglo XIV; y ha empobrecido la teología académica de régimen científico, al separarla de la contemplación y de la devoción.

Enjuiciar y valorar estos hechos no implica falta de aprecio hacia lo mucho que ha supuesto la constitución de la teología como ciencia a partir del siglo XIII. «No se puede permanecer insensible a la audacia con la que los teólogos de los siglos XII y XIII han interpretado genialmente las instancias profundas de su tiempo, y en particular el desafío que suponían para la fe cristiana de la época posfeudal y de su cultura»²⁶.

La teología científica ha renovado la relación entre reflexión cristiana y las ciencias, y, al occidentalizarse, ha favorecido, en una medida no conocida antes, una total integración de la teología escolástica en la civilización del último medievo y de la época moderna. «No es posible imaginarse la Cristiandad... sin la reelaboración del patrimonio cristiano llevada a cabo por la Teología científica: sería como extraer la espina dorsal a un organismo vivo»²⁷.

Al hacerse *ciencia* y alejarse del ideal agustiniano de sabiduría, y al salir del espacio monástico, la teología se hace universitaria y más neu-

25. La observación de H. JONAS de que «sin una dogmática previa no existe ningún misticismo válido», es máximamente aplicable al Cristianismo. Cfr. *Myth and Mysticism*, «Journal of Religion» 49 (1969) 328.

26. Cfr. E. ALBERIGO, *Sviluppo e caratteri della teologia come scienza*, «Cristianesimo nella Storia» 11 (1990) 272.

27. Cfr. id., 273.

tral como disciplina sacra. Las *Sumas* se convierten en el epicentro de un esfuerzo intelectual que reúne y ordena cuestiones según un esquema independiente de la S. Escritura, de las narraciones bíblicas, y de la predicación de Jesús. «El viejo espíritu de la edad media monástica conoce aún una continuación gracias a Cîteaux y a Asís. Pero esta supervivencia se opera cada vez más al margen de la teología»²⁸.

La Biblia se ve de hecho abandonada como soporte real de las reflexiones sobre la Revelación. La experiencia espiritual y las imágenes interiores de la tradición monástica son sustituidas en la *sacra doctrina* por la abstracción realizada mediante ideas y conceptos. Se crea así un monopolio escolástico de la actividad científica, en donde la presencia de la contemplación es cada vez más débil. Autores como San Bernardo, Ricardo de San Víctor, Santo Tomás de Aquino, y San Buenaventura apenas tienen herederos.

Se impone así la primacía de lo verbal, y la convicción de que toda verdad y todo lo real «pueden alojarse dentro de las paredes del lenguaje conceptual»²⁹. Juan Gerson renuncia a una visión unitaria de la teología, hasta el punto de que se puede afirmar que con él se consuma la fractura entre teología y experiencia, que encontrará sanción definitiva en el siglo XVII³⁰.

Hacia la mitad del s. XV, el cartujo Vicente de Aggsbach escribe «que la teología mística y la teología escolástica nada tienen ya en común, así como el oficio del pintor nada tiene que ver con el oficio del zapatero»³¹. Éste es el gran cisma del siglo XV, que continuará por largo tiempo, y que todavía hoy deja sentir sus efectos.

4. CONOCIMIENTO DISCURSIVO Y CONOCIMIENTO INTUITIVO O DIRECTO DE LOS MISTERIOS DE LA FE

La distinción de estos dos tipos de conocimiento religioso es un hecho del que se toma formalmente conciencia por autores del siglo XV, que tratan de establecer las diferencias entre lo que denominan teo-

28. Cfr. Fr. VANDENBROUCKE, *Le divorce entre theologie et mystique*, NRTh 72 (1950) 376-7.

29. G. STEINER, *Lenguaje y silencio*, 1976, 36.

30. Cfr. V. LAZZERI, *Teologia mistica e teologia scolastica. L'esperienza spirituale come problema teologico in G. Gerson*, Milano 1994.

31. Cfr. O. STEGGINK, *Lo studio della spintualità e della mistica*, en *La spiritualità come Teologia*, ed. Ch. A. Bernard, Roma 1993, 297.

logía mística y teología escolástica o especulativa³². Este modo de proceder no sólo presupone la evolución aludida más arriba, sino también la ruptura de una relativa unidad de conjunto, en la que existía aún una conexión entre teologías diferentes, que estaban concebidas como etapas ascensionales dentro de un camino de aproximación a la Verdad última. Había una teología simbólica, que usaba elementos sensibles, una teología propiamente dicha o escolástica, que usaba cosas inteligibles, y una teología mística, que suponía el logro del saber contemplativo, propia del perfecto teólogo³³. Esta arquitectura unitaria se desvanece, y con ella los vínculos de relación entre sus diversas partes.

La teología discursiva conoce exclusivamente sus contenidos mediante la abstracción y la síntesis. Dice de Dios, por ejemplo, que es bueno y que es Padre. Hay así en estas dos proposiciones un proceder lógico que se realiza en dos tiempos: separación del sujeto (Dios) y de la bondad que le atribuimos, que es la abstracción; y reunión de los dos términos mediante la cópula verbal, que es la síntesis. Se divide con el fin de unir, pero el sujeto en sí mismo (Dios) no verifica ni esta abstracción ni esta composición. Para hablar adecuadamente de Dios y de sus perfecciones, debemos, entonces multiplicar las afirmaciones proposicionales: Dios es bueno, justo, santo, sabio, etc., para unir las luego entre sí mediante vínculos lógicos y razonamientos, con el fin de construir un discurso organizado³⁴.

Esta teología discursiva integrará en su momento el modo de proceder de la llamada teología negativa, para decirnos que Dios no es bueno, santo, o perdonador, de una manera aditiva o por acumulación, sino que realiza la bondad, la santidad, y la misericordia en un modo cualitativo que desborda y trasciende la naturaleza de nuestras representaciones ordinarias.

El conocimiento contemplativo deja tras de sí el modo abstractivo de la teología discursiva. No hay en él inferencia alguna, ni tampoco elementos propiamente conceptuales (como por ejemplo, la *idea* de Dios) o representaciones objetivas. Puede hablarse así de *intuición* o visión directa de la realidad misma de Dios, aunque esta realidad divina perma-

32. Cfr. J. DE GHELLINCK, *Les catalogues des bibliothèques médiévales*, RAM 25 (1949) 290-291; J. GERSON, *Theologia mystica*, 1420, 1, pars 6a «De acquisitione mysticae theologiae et de eius decem differentiis ad theologiam speculativam».

33. Cfr. M. DE CERTEAU, *Mystique au XVIIe siècle: le problème du langage «mystique»*, en *L'homme devant Dieu*, vol. 2, 1964, 277.

34. Cfr. L. MALEVEZ, *Connaissance discursive et connaissance mystique des mystères du salut*, en *L'homme devant Dieu*, vol. 3, 1964, 172-173.

nezca para el místico una trascendencia que se percibe en la tiniebla y en la oscuridad. El conocimiento místico no es todavía la visión beatífica de Dios.

5. EL LENGUAJE DE LA MÍSTICA

El lenguaje contemplativo, espiritual o místico se distingue del lenguaje discursivo de la teología especulativa que conocemos, por su escaso, o incluso inexistente, carácter formal. Este lenguaje deriva no tanto del uso de vocablos nuevos como de transmutaciones que se operan en el interior del lenguaje ordinario. Son por lo general modificaciones o alteraciones sencillas, para acentuar la presencia del elemento afectivo, para adjetivar términos corrientes (místico, sobrenatural, etc.), para destacar con un prefijo la singularidad o intensidad de la experiencia (sobreeminente, sobreesencial...), o para negar la experiencia en el mismo momento en que se afirma (inefable, indecible, incomprensible...).

El lenguaje místico se caracteriza menos por el despliegue o el enunciado de verdades gradualmente adquiridas, que por una percepción y un reconocimiento cada vez más profundos de la realidad de esas verdades; menos por el contenido del conocimiento, que por su intensidad creciente; menos, en fin, por una visión de *los misterios*, como por una penetración en el *único misterio* divino a través de Jesucristo.

Tendencia de los místicos cristianos ha sido, sin embargo, en algunos momentos aproximar su modo de hablar al de la teología discursiva, especialmente en su versión patrística, movidos por el deseo de no parecer despreciadores de la teología usada comúnmente por la Iglesia en su actividad doctrinal.

«¿De dónde procede la diferencia –se pregunta Congar– entre el lenguaje de los espirituales y el de los teólogos? Evidentemente, de la naturaleza y de las condiciones propias de lo que unos y otros quieren expresar. Los teólogos intentan dar cuenta de la naturaleza misma de las cosas. Los espirituales expresan más bien: 1º, una experiencia, y una experiencia de una realidad trascendente; 2º, una actitud espiritual»³⁵.

Los espirituales procuran expresar con palabras una realidad espiritual de unión con Dios, que pide mucho más *el silencio* que los voca-

35. *Situación y tareas de la teología hoy*, Salamanca 1970, 167.

blos humanos. «Las palabras humanas –dice Newman– son realmente inútiles para reflejar semejantes anticipaciones. Cerremos los ojos y guardemos silencio» (PPS IV, 213). En los términos místicos dominan la paradoja, las expresiones antitéticas, los símbolos, y las referencias de similitud y desemejanza.

Numerosos enunciados místicos traducen una actitud existencial ante el misterio divino. «Cuando los espirituales dicen: “no soy nada”, “la criatura no es nada”, no se proponen formular un enunciado metafísico sobre el ser o el no-ser de las cosas, sobre su ontología “óptica”, sino expresar una actitud espiritual vivida»³⁶. Quieren sugerir un modo de comportamiento creyente ante la majestad y el abismo insondable de Dios. Es un lenguaje que, examinado formalmente según la naturaleza propia de las cosas, no sería exacto. Sobre él no puede, por lo tanto, fundarse sin precauciones una doctrina teológica que busque el orden expositivo y la ausencia de equívocos y ambigüedades. Una frase que sería verdadera como traducción de una honda experiencia espiritual, puede no serlo al trasponerse directamente en una proposición teológica puramente nocional.

6. COMPLEMENTARIEDAD DE LO MÍSTICO Y LO TEOLÓGICO

La reflexión cristiana debe ayudar a rehacer la unidad perdida, o por lo menos debilitada, entre dogmática y contemplación. «Entre los Antiguos, la experiencia personal toda entera se deja revestir por el dogma. Todo deviene objetivo, de modo que estados interiores, experiencias, emociones y esfuerzos subjetivos no se hallan en el cristiano sino para captar de modo más profundo y pleno el contenido objetivo de la Revelación, y para proponerlo»³⁷.

No es casualidad que la tradición de la Iglesia de Oriente haya reservado especialmente el nombre de *teólogos* por excelencia para dos escritores sagrados como San Juan Apóstol y Evangelista y San Gregorio Nazianceno (†389), autor de poemas contemplativos.

Aunque atribuyamos hoy a la teología el sentido de una actividad reflexiva, racional y metódica, porque ha tenido lugar una evolución semántica, la teología nunca podrá ni deberá desprenderse del todo del as-

36. Id., 174.

37. Cfr. H.U. VON BALTHASAR, *Théologie et Sainteté*, «Dieu Vivant» 12 (1948) 23-24.

pecto contemplativo que la palabra contiene en la antigüedad cristiana. No ha de olvidar que trata de misterios divinos, que por su propia naturaleza han de ser más adorados y venerados que escrutados y analizados, y que por lo tanto ha de ser una teología *arrodillada* y no simplemente instalada en una biblioteca.

Se suele decir con razón que la teología patristica es una confesión de fe, además de ser una defensa y exposición de la fe, y que la figura imperante en esos siglos era el teólogo santo³⁸. Cuando la teología se recarga excesivamente de técnica científica y de filosofía profana corre el peligro de alejar de ella a los cristianos más espirituales, pero este peligro no es inevitable. Muchos Padres de los siglos IV y V, y grandes teólogos del siglo XIII (Santo Tomás de Aquino, San Buenaventura, etc.) poseían gran cultura profana y una elevada técnica filosófica, que no disminuyó su gran capacidad de contemplar y penetrar teológicamente los misterios de la fe.

La teología discursiva y propiamente científica no debe olvidar que también ella se ha construido bajo el impulso del Misterio inefable, en cuya presencia ha de sentirse siempre el teólogo. Debe permitir que la teología negativa corrija y relativice las fórmulas y expresiones de su teología afirmativa, y que purifique sus representaciones conceptuales. La teología negativa reduce, en efecto, la verbalidad, invita a un silencio compatible con la actividad comunicativa, y prepara con ello a la contemplación.

El sentido del misterio divino es muy apto para impregnar la especulación teológica con un tono de respeto y veneración, que la enriquecerá, y evitará en el teólogo la tentación de querer explicarlo o iluminarlo todo. El lenguaje místico o espiritual y el lenguaje especulativo apenas pueden hablarse el uno al otro, y tienen generalmente que hablar uno en presencia del otro. Pero las actitudes recíprocas de espirituales y teólogos tienden a la comunicación en virtud del único y mismo misterio que nutre a ambos.

Contenido de las dos actividades es la Revelación en sí misma, que se trata de comprender en la fe y desde la fe. El dogmático trata además de exponerla con instrumentos racionales que la fe y el amor animan e iluminan. La forma de esa exposición deberá reflejar la actitud de oración de quien se encuentra ante el Sujeto-Objeto misterioso de su reflexión.

38. Cfr. J. LECLERQ, *S. Bernard Théologien*, Milano 1954, 31.

Si la teología pierde el sentido del misterio, se corre el riesgo de que un discurso teológico cada vez más secundario, formalizado y autónomo, se interponga gradualmente entre la teología propiamente dicha y el Ser divino y realísimo, del que la auténtica reflexión teológica vive. La teología podría convertirse entonces en una actividad parasitaria que habría perdido de vista su Objeto.

Los intentos especulativos de una (meta)teología empobrecida contrastarían entonces con la riqueza comunicativa, inagotable e inagotada, de la palabra de Dios presente en la Sagrada Escritura y en la Tradición de la Iglesia.